

Aussichten auf Vorteile? Grenzen rationaler Vertrauensmodelle in der Politikanalyse

Hartmann, Martin

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Hartmann, M. (2002). Aussichten auf Vorteile? Grenzen rationaler Vertrauensmodelle in der Politikanalyse. *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 31(4), 379-395. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-60069>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC Licence (Attribution-NonCommercial). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

Aussichten auf Vorteile? Grenzen rationaler Vertrauensmodelle in der Politikanalyse¹

Die jüngste Welle der Beschäftigung mit Vertrauen geht einher mit einem verstärktem theoretischen Interesse an „weichen“ Variablen der Sozialanalyse. Die zentrale Stellung eines „harten“ rationalen, am Nutzen orientierten Handelns soll ersetzt werden durch die Betonung emotionaler, kultureller oder normativer Aspekte sozialer Interaktion. Vor allem ein genauerer Blick auf neuere politikwissenschaftliche Theorien des Vertrauens zeigt aber, dass spieltheoretische oder Rational-Choice-Ansätze nach wie vor dominieren. In einer ideengeschichtlich ausgerichteten Untersuchung klassischer Texte der politischen Theorie soll zunächst gezeigt werden, dass Modelle des rationalen Vertrauens eine lange Geschichte haben, die aber schon früh, insbesondere im Werk John Lockes, einen anderen, hier „ethisch“ genannten Vertrauensmodell gegenübergestellt werden. Die Rekonstruktion des historischen Theoriebestands soll zeigen, dass die Übertragung des vor allem im Kontext marktförmigen Handelns entwickelten rationalen Vertrauensmodells auf die politische Sphäre die spezifischen Erfordernisse eines politischen Vertrauens verfehlt und kontraproduktive Konsequenzen zeitigt. Diese These wird unter Zuhilfenahme neuerer Literatur zum Problem der Repräsentation kurz veranschaulicht.

1. Zwei Modelle des Vertrauens

Viele Analysen des demokratischen Vertrauens gehen von einem eigenartigen Paradox aus: Das Vertrauen in demokratische Institutionen oder in die politischen RepräsentantInnen, die diese Institutionen beleben, scheint sich erst dann als gerechtfertigt zu erweisen, wenn sich die Bürgerinnen und Bürger darauf verlassen können, dass sich die diese Institutionen kennzeichnenden Normen und Regeln im Verhalten der RepräsentantInnen adäquat niederschlagen. Gerade im demokratischen Rechtsstaat aber sind diese Normen und Regeln häufig genug Ausdruck des Misstrauens gegenüber denen, die als InhaberInnen politischer Ämter ein gewisses Maß an administrativer oder exekutiver Macht besitzen. Das Prinzip der Gewaltenteilung, das regelmäßige Abhalten von Wahlen, die Bindung an eine Verfassung, das Gewähren allgemeiner Meinungsfreiheit – all diese Verfahren oder Normen dienen dazu, die InhaberInnen politischer Ämter daran zu hindern, die ihnen ge-

währte Macht zu missbrauchen, und sollen zugleich auf Seiten der Bürgerinnen und Bürger zu einer Stabilisierung der Erwartungen gegenüber den von ihnen gewählten VertreterInnen führen. Vertrauen, so scheint es, kann im Rahmen eines demokratischen Rechtsstaats nur entstehen, wenn das in die demokratischen Institutionen eingebaute Misstrauen in Form von angedrohten Sanktionen seine abschreckende Wirkung erfüllt, es kann gleichsam nur auf dem Boden einer institutionalisierten Kultur des Misstrauens entstehen.

Es mag nicht gleich ersichtlich sein, warum in diesem Zusammenhang von einem Paradox die Rede ist. Die Möglichkeit, die gewählten VertreterInnen des Volkes nach offensichtlichen Vertrauensbrüchen abzuwählen oder ihre Entscheidungen im Falle einer Kollision mit den Normen einer Verfassung justiziell korrigieren zu lassen, soll in ihnen eine Furcht vor positionsschädigenden Sanktionen auslösen, die im besten Falle ein regel- oder normenkonformes Verhalten nach sich zieht. Es ist mithin die Orien-

tierung an einem weitgehend reibungslosen Umsetzen eigener Interessen oder Präferenzen, die diesem Modell der Genese vertrauenswürdigen Verhaltens zugrunde liegt. Weil es mit den rationalen, jeweils egozentrisch gefassten Interessen der gewählten VertreterInnen im Regelfall nicht vereinbar wäre, nach vollzogenem Vertrauensbruch an Reputation oder Status zu verlieren, werden sie die in sie gesetzten Erwartungen des demokratischen Souveräns nicht verletzen und sich folglich als vertrauenswürdig erweisen. Vertrauen hat, so gesehen, etwas mit den „Anreizen des Vertrauensnehmers, das Vertrauen zu erfüllen“ zu tun (Hardin 2001, 295), entscheidend für sein Entstehen im/in der VertrauensgeberIn sind die eingeschätzten „Interessen“ des/der Vertrauensnehmers/in. Wo taucht in diesem Zusammenhang ein Paradox auf?

Ich möchte im Folgenden zeigen, dass die Rede von einer „paradoxen“ Mischung aus Vertrauen und Misstrauen von der Annahme zehrt, dass ein institutionalisiertes Misstrauen als Grundlage des Vertrauens in die demokratischen Institutionen und ihre RepräsentantInnen nicht ausreicht. So heißt es bei Piotr Sztompka (1999, 146):

Democratic principles institutionalize distrust because they assume that trust can potentially be breached and provide correctives for such a contingency. ... Hyperactivity of correctives and controls indicates that there is perhaps too much to correct.

Das institutionalisierte Misstrauen, so verstehe ich dieses Zitat, produziert nicht grundsätzlich Misstrauen in den Bürgerinnen und Bürgern; nur wenn es allzu häufig praktisch wirksam werden muss, könnte es zu einem durchgreifenden Zweifel an der Redlichkeit der politischen Klassen kommen. Diese graduelle Bestimmung des Umkippens von Vertrauen in Misstrauen lässt sich nun, so meine These, stärker ausdeuten. Untergründig zehrt diese Bestimmung nämlich von der Annahme „normaler“ Vertrauensverhältnisse, in denen die Existenz von sanktionierenden Instanzen nicht notwendig ist oder zumindest nicht im Vordergrund des öffentlichen Bewusstseins stehen darf. Demokratisches Vertrauen beruht in entscheidendem

Ausmaß auf der supponierten Existenz politischer RepräsentantInnen, die ohne Bezug auf ihr eigenes Interesse politische Entscheidungen fällen.

Damit zeichnen sich zwei Modelle des Vertrauens ab, die zunächst unterschieden werden müssen. Wir können das bisher beschriebene Modell der Erklärung von Vertrauen als *Modell des rationalen Vertrauens* bezeichnen. Dabei haben wir es mit einem Standardmodell der Erklärung von Verhältnissen gegenseitigen Vertrauens zu tun, das besonders in spieltheoretischen Kontexten oder in so genannten Rational-Choice-Theorien Verwendung findet (Coleman 1991). Dieses Modell geht davon aus, dass Vertrauensverhältnisse für die beteiligten Individuen in dem Sinne nützlich sind, dass sie ihren jeweiligen Interessen entgegenkommen. Institutionenanalysen des Vertrauens arbeiten nicht per se mit einem solchen rationalen Modell des Vertrauens. Häufig werden allerdings Institutionen als sanktionsbewährte Instanzen konzeptualisiert, die dazu beitragen, dass eingegangene Vertrauensverhältnisse nicht gebrochen werden. Margaret Levi mag hier stellvertretend für viele andere Analysen herangezogen werden:

Self-enforcing institutions ... reduce the citizen's need to make a personal investment in monitoring and enforcing government and thus enhance citizen trust of government. ... Such self-enforcement mechanisms that encapsulate interest, however, require institutional arrangements that will produce the feared sanctions if need be (Levi 1998, 86–87).

Diesem Modell des rationalen Vertrauens soll ein anderes Modell des Vertrauens zur Seite gestellt werden, dessen Existenz dazu beitragen kann, die problematischen Züge des rationalen Vertrauens genauer zu kennzeichnen. Dieses Modell werde ich als *Modell des ethischen oder gemeinwohlorientierten Vertrauens* bezeichnen. Manche AutorInnen würden hier den Begriff des „moralischen Vertrauens“ vorziehen, aber da ich vermeiden will, Vertrauensverhältnisse mit pflichtförmigen Verhältnissen zu assoziieren, ziehe ich den Begriff des ethischen Vertrauens vor. Nach diesem zweiten Modell agieren wir – in der Perspektive der VertrauensnehmerInnen

– nicht deswegen vertrauenswürdig, weil das unseren Interessen oder Präferenzen dient, sondern weil es ein Teil unseres Selbstverständnisses ist, das in uns gesetzte Vertrauen nicht zu enttäuschen oder uns am Gemeinwohl auszurichten. Anders gesagt: Nicht weil wir Sanktionen fürchten, erfüllen wir das in uns gesetzte Vertrauen, sondern weil wir anderen im weitesten Sinne wohlwollend gegenüberstehen. Eine solche Vertrauenswürdigkeit *kann* sehr wohl unseren Interessen dienen. Entscheidend ist aber, dass dieser Gesichtspunkt mit Blick auf unsere Vertrauenswürdigkeit keine Rolle spielt, dass er also in unseren verhaltensleitenden Überlegungen oder Einstellungen nicht vorkommt. Aus der Sicht der VertrauensgeberInnen impliziert dieser Typ des Vertrauens, dass das Vertrauen sich nicht ausschließlich auf die Existenz von Institutionen richtet, die in der Lage sind, Vertrauensbrüche zu sanktionieren. Anders gesagt: Das ethische Vertrauen gilt vor allem dem politischen Personal und weniger den Institutionen, in denen es wirkt.

Die Unterscheidung dieser beiden Modelle des Vertrauens kann nicht für sich beanspruchen, die tatsächlichen Überzeugungen oder Einstellungen der BürgerInnen eines demokratischen Gemeinwesens (und ihrer politischen RepräsentantInnen) widerzuspiegeln. Vielmehr geht es zunächst um die These, dass Elemente beider Modelle in ganz unterschiedlichen theoretischen Entwürfen zum Vertrauen enthalten sind, ohne dass ihr spannungsvolles Verhältnis jeweils angemessen reflektiert wird. Diese These verlangt, das dürfte schnell ersichtlich sein, nach einer Analyse, die sich der begrifflichen Aspekte des Vertrauensproblems annimmt. Allerdings geht die Kritik am Modell des rationalen Vertrauens mit einer empiriefähigen Aussage einher, dergemäß das Modell nicht geeignet ist, die vertrauensrelevanten Annahmen oder Einstellungen der BürgerInnen eines demokratischen Gemeinwesens angemessen zu beschreiben. Dies, so die Behauptung, lässt sich empirisch zeigen. So sind, nach einer von Michael Vester durchgeführten Umfrage, in Deutschland 59 Prozent der Befragten bereit, „an PolitikerInnen höhere moralische Maßstäbe anzulegen als an andere Menschen“ (Vester 2001, 165). Dement-

sprechend zielt die viel beschworene Politikverdrossenheit weniger auf die Institutionen der Demokratie als solche als auf die „Performanz“ der politischen Eliten, ein Befund, der auch von der jüngsten Shell-Jugendstudie bestätigt wird, die darüber hinaus noch belegt, dass die Institutionen besonders hohes Vertrauen genießen, die als „parteilich unabhängig“ angesehen werden (Deutsche Shell 2002, 105). Beide Befunde zeigen, in welchem Maße ein spezifisch politisches Vertrauen über ein Modell des rationalen Vertrauens hinausgehen muss, sodass dieses Modell in empirischer Perspektive schlicht nicht angemessen ist. Es verfehlt, scharf formuliert, den normativen Kern der empirisch relevanten Einstellungen zur Demokratie. Dies muss kein Problem sein für diejenigen Rational-Choice-Modelle, die gar nicht für sich beanspruchen, empirisch triftige Aussagen zu fällen; es muss aber für all jene Ansätze schwierig werden, die die vorhandenen demokratischen Institutionen im Lichte handlungsrationaler Annahmen zu entschlüsseln versuchen.

Wird demgegenüber nun von einem Modell des ethischen Vertrauens geredet, dann sollte der Begriff des Ethischen nicht mit philosophischem Ballast überladen werden. Es geht lediglich um einen Unterschied der Motivation zur Vertrauenswürdigkeit, um die jeweiligen Einstellungen der beteiligten Individuen. Für eine Theorie des politischen Vertrauens ist nun relevant, dass das Vertrauen der BürgerInnen in die von ihnen gewählten RepräsentantInnen an deren Bereitschaft hängt, die Interessen des Gemeinwesens zu berücksichtigen und nicht nur ihre eigenen Partikularinteressen. Diesem Vertrauen wohnt etwas inne, was ich als symbolische Dimension oder als imaginären Fokus des politischen Vertrauens bezeichnen möchte. Damit ist gemeint, dass die Handlungen des politischen Personals einer Demokratie in ihrer Bedeutung stets über die unmittelbaren Handlungsanlässe hinausgehen. Unabhängig von der Frage, ob die politischen RepräsentantInnen tatsächlich immer im strengen Sinne des Wortes den Interessen des Gemeinwesens dienen können, müssen die BürgerInnen davon ausgehen, dass ein Handeln im Interesse des Gemeinwesens möglich und auch praktisch wirklich ist. Dass diese Dimen-

sion für die Problematik des politischen Vertrauens wichtig ist, zeigt sich vor allem dann, wenn das Vertrauen in die politischen Führungsschichten fehlt. Äußerungen wie „Die sind doch alle korrupt“ oder „Ich habe kein Vertrauen in die Politik“ haben einen unmissverständlich verallgemeinernden Zug. Sie abstrahieren schlicht von konkreten Personen oder Institutionen und differenzieren dementsprechend nicht zwischen verdientem Misstrauen und unverdientem Misstrauen. Die wahrgenommene Häufung spezifischer Enttäuschungen führt zu einer allgemeinen Verdammung des politischen Personals, weil dieses Personal immer auch im Lichte symbolisch verallgemeinerter Erwartungen beurteilt wird, die durch einzelne Enttäuschungserlebnisse erstaunlich schnell gebrochen werden können. Weil – mit anderen Worten – das politische Personal in einer Demokratie für mehr steht als nur für die eigenen Interessen oder die Interessen einer spezifischen Lobby, wird es im Falle partikularer Erwartungsenttäuschungen als Einheit zur Verantwortung gezogen und mit Vertrauensentzug bestraft. Diese symbolische Dimension politischer Vertrauensverhältnisse lässt sich, so die These, besser im Rahmen eines ethischen Vertrauensmodells analysieren als im Rahmen eines rationalen Vertrauensmodells.

Zwei Bemerkungen müssen den folgenden Überlegungen noch vorangeschickt werden: Ein Teil dieser Überlegungen besteht aus einer Rekonstruktion der ideengeschichtlicher Quellen der beiden skizzierten Modelle des Vertrauens. Welche Aufgabe aber sollen diese ideengeschichtlichen Rekonstruktionen übernehmen, wenn es möglich wäre, die Existenz der beiden Vertrauensmodelle abstrakt oder rein begrifflich nachzuweisen? Sie sollen in erster Linie den Nachweis erbringen, dass verschiedene Modelle des Vertrauens in verschiedenen historischen Kontexten als Antwort auf dringende Koordinationsprobleme menschlichen Handelns herangezogen wurden. Das Modell des rationalen Vertrauens etwa erwies sich als ein Mechanismus der Handlungskoordination, der mit Blick auf die Überwindung des englischen Bürgerkriegs (Hobbes) oder aber mit Blick auf die neu entstehende kapitalistische Marktwirtschaft

Relevanz besaß. Wird dieses am Bürgerkrieg oder am marktförmigen Handeln abgelesene Modell aber auf demokratische Handlungszusammenhänge übertragen, kommt die Frage auf, ob damit die demokratischen Intuitionen der BürgerInnen eines demokratischen Rechtsstaats noch angemessen erfasst werden. Die Frage ist nicht – das sollte noch einmal hervorgehoben werden –, ob demokratische Systeme ohne ein ihnen gemäßes Vertrauen überlebensfähig sind oder nicht. Mit großer Wahrscheinlichkeit können sie ohne ein solches Vertrauen überleben. Es geht eher um die Frage nach der normativen Infrastruktur demokratischer Einstellungen, die sich ja nicht schon dann auflöst, wenn sie praktisch ohne Umsetzung bleibt. Sie bleibt in solchen Fällen in Form von Enttäuschung und Verdrossenheit bestehen. Historisch orientierte Vertrauensanalysen können uns etwas über die sozialen und politischen Kontexte sagen, in denen sich eine spezifische normative Infrastruktur herauskristallisiert hat und versetzen uns damit in die Lage, die Reichweite der unterschiedlichen Vertrauensmodelle besser einzuschätzen. In diesem Sinne besitzt auch ein marktförmiges Vertrauensmodell eine spezifische Normativität, wenn damit gemeint ist, dass Märkte nur unter Einhaltung bestimmter Regeln und Verfahren als solche funktionieren. Vielleicht lässt sich nicht einmal diese Normativität angemessen mit dem Bild des rationalen Vertrauens rekonstruieren (vgl. Granovetter/Swedberg 2001); hier ist nur wichtig, dass dieses Modell mit Blick auf politische Handlungszusammenhänge zu Problemen führt, die schon in den historischen Analysen aufbrechen.

Eine zweite Bemerkung hebt diesen Punkt aus einer andere Perspektive hervor. Manche AutorInnen ersetzen mit Blick auf das Modell rationalen Vertrauens den Begriff des Vertrauens durch den der Verlässlichkeit (*reliance*; Baier 2001). Auch hier steht die Überlegung im Hintergrund, dass in Vertrauensverhältnissen mehr im Spiel ist als nur die Annahme, dem oder der VertrauensnehmerIn vertrauen zu können, weil er bzw. sie die Sanktionen vermeiden will, die drohen, wenn er/sie das in ihn/sie gesetzte Vertrauen enttäuscht. Es sind die Motive der/

des Vertrauensnehmers/in, die, so gesehen, darüber befinden sollen, ob die Rede von Vertrauen überhaupt gerechtfertigt werden kann oder nicht. Erfüllt eine Person das ihr geschenkte Vertrauen, weil das ihren Präferenzen entgegenkommt, dann ist sie „verlässlich“, nicht aber „vertrauenswürdig“.

Dieser terminologische Vorschlag entspringt richtigen Motiven, aber er sieht sich einer Reihe von Einwänden ausgesetzt, von denen hier nur zwei erwähnt werden sollen. Zum einen scheint es schlicht unmöglich zu sein, eine eingespielte Redeweise auf rein definitorischem Wege zu überwinden. Der Begriff „Vertrauen“ wird auch im Rahmen wissenschaftlicher Texte in vielfältigster Weise gebraucht und gehört zweifellos zu den Begriffen, die sich kaum sinnvoll reglementieren lassen. Man kann das bedauern, aber damit ändert sich natürlich nichts an den konkreten Verwendungen des Begriffs. Das hat allerdings, zweitens, seinen Grund auch darin, dass die vielfältigen Verwendungsweisen des Vertrauensbegriffs durch gewisse Familienähnlichkeiten zusammengehalten werden, die in sich semantische Variabilität zulassen. Fast alle AutorInnen gehen beispielsweise davon aus, dass zum Vertrauen eine Ungewissheit über den Ausgang der Handlung eines anderen gehört. Wir wissen nicht genau, ob die andere Person das ihr entgegengebrachte Vertrauen erfüllt oder nicht, deswegen nennen wir Vertrauen riskant oder ungewiss. Die spezifischen Motive der anderen Person spielen in diesem Zusammenhang aber gar keine entscheidende erklärende Rolle. Ich mag die Präferenzen einer anderen Person genau so falsch einschätzen wie ihr Wohlwollen – in beiden Fällen könnte die Falscheinschätzung ein enttäushtes Vertrauen nach sich ziehen. Mit anderen Worten, die Motive der/des Vertrauensempfängers/in reichen nicht hin, um die Verwendung des Begriffs „Vertrauen“ zu rechtfertigen oder nicht, da sich das Phänomen Vertrauen offensichtlich durch eine Pluralität von Merkmalen auszeichnet, unter denen die Motivlage der in Vertrauensverhältnisse involvierten Personen nur eines ist. Die Kritik am Modell des rationalen Vertrauens darf folglich nicht nur semantisch bleiben, sie muss auch empirisch-psychologische Einwän-

de formulieren oder, wie bereits weiter oben erwähnt, empiriefähig sein. Rational-Choice-Modelle des Vertrauens reflektieren durchaus verschiedene Genesen vertrauensvoller Kooperationsverhältnisse. Aber sie blenden in der Regel – und das ist ein metatheoretischer Einwand – die historischen und sozialen Bedingungen aus, in deren Licht Rationalität überhaupt als sinnvolle Lösungsinstanz sozialer Koordinationsprobleme angesehen wird. Dieser Einwand zielt, mit anderen Worten, auf die pragmatisch bestimmbaren Ursachen theoretischer Reflexionsprozesse (vgl. Hartmann 2003); Theorien des Vertrauens, das ließe sich leicht zeigen, reagieren häufig auf wahrgenommene Krisen des Vertrauens und sind damit stärker vielleicht als andere Theorien des Politischen praktisch verankert. Historische Analysen des Vertrauens können über diese praktische Verankerung der theoretischen Modelle hilfreiche Auskünfte geben, auch wenn es in den folgenden Abschnitten nur um Andeutungen dieser Verankerungen gehen kann.

2. Die beiden Modelle des Vertrauens im Kontext der politischen Ideengeschichte

2.1 Hobbes

Man hat Thomas Hobbes als den „eigentliche[n] Begründer des Liberalismus“ bezeichnet (Habermas 1971, 72), vor allem, weil die in seinem *Leviathan* beschriebene Begründung der Staatsgewalt aus dem Willen der Bürgerinnen und Bürger selbst hervorgehen soll, die sich im imaginierten Ausgang aus einem kriegerischen Naturzustand darauf einigen, einen Souverän einzusetzen, der aufgrund der ihm zukommenden Macht in der Lage ist, die Sicherheit und das Überleben der ihm unterstehenden Bürgerinnen und Bürger zu gewährleisten. Die Staatsgewalt wird also eingesetzt, um einen friedlichen Rahmen des gesellschaftlichen Zusammenlebens zu garantieren, der dann als Voraussetzung einer weitgehend ungestörten Verfolgung der eigenen Interessen fungiert. Hintergrund dieser Konzeption der Begründung staatlicher Souveränität, darauf ist oft hingewiesen

worden, ist der englische Bürgerkrieg, dessen blutige Konfliktlogik Hobbes' Überlegungen stark beeinflusste (Münkler 1993, 61–69). Unabhängig von der Frage, ob die Einschätzung Hobbes' als eines protoliberalen Denkers richtig ist, lassen sich mindestens zwei Punkte ausmachen, an denen Vertrauen (oder Misstrauen) in seinem Entwurf thematisch werden. Zum einen stellt sich das Problem, wie das im Naturzustand gegebenen Misstrauen jemals in jenes Vertrauen umgewandelt werden kann, das nötig ist, um vorteilhafte Verträge und Abmachungen zu schließen und einzugehen. Für Hobbes (1959, 68) steht außer Zweifel, „daß der Sinn der Menschen von Natur so beschaffen ist, daß, wenn die Furcht vor einer über alle bestehenden Macht sie nicht zurückhielte, sie einander mißtrauen und einander fürchten würden“. Dass ein solches Misstrauen erhebliche praktische Konsequenzen hätte, geht aus Hobbes' Definition des Vertrauens unzweideutig hervor:

Vertrauen ist eine Empfindung, die aus dem Glauben an jemand entsteht, von dem wir Gutes erwarten oder erhoffen und die so frei von Zweifel ist, dass wir keinen anderen Weg verfolgen, um es zu erreichen. Und Misstrauen ist der Zweifel, der uns veranlasst, uns nach anderen Mitteln umzusehen (Hobbes 1983, 70).

Misstrauen macht Handeln nicht unmöglich, aber es zwingt dazu, ein Ziel gleichsam auf Umwegen zu erreichen. Das klingt auf den ersten Blick vielleicht nicht wie eine ernsthafte Einschränkung des individuellen Handlungsvermögens – Hobbes erwägt nicht die Möglichkeit, dass wir bestimmte Ziele ohne Vertrauen *gar nicht* erreichen können –, aber spätestens die Formulierungen des *Leviathan* geben zu verstehen, welche ernsthaften Konsequenzen aus vorhandenem Misstrauen entstehen können: „Wird ein Vertrag abgeschlossen, bei dem keine der Parteien sofort erfüllt, sondern nur im gegenseitigen Vertrauen, so ist er im reinen Naturzustand – im Zustand des Kriegs eines jeden gegen jeden – bei jedem vernünftigen Verdacht unwirksam“ (Hobbes 1984, 104–105). Die Parteien können versuchen, im Naturzustand Verträge abzuschließen, aber sie verfügen über keine Garantie, dass die jeweils andere Partei ihr vertragliches Versprechen nicht genau dann

bricht, wenn das ihren Interessen entgegenkommt und wenn sie nicht fürchten muss, nach dem Bruch des Vertrags mit spürbaren Sanktionen zu rechnen. Es dürfte unter anderem diese Ungewissheit sein, die dazu beiträgt, das Leben im Naturzustand „einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz“ sein zu lassen (Hobbes 1984, 96). Hobbes' Entwurf betont zum einen die ungeheuer wichtige Rolle, die Vertrauen für das soziale Zusammenleben spielt, hebt aber zugleich hervor, dass dieses Vertrauen Resultat eines sozialen Zustands ist, dessen Konstitution gleichsam der Möglichkeit einzelner Vertrauensakte vorausgehen muss.

Es bleibt die Frage: Wie kann es unter der Bedingung eines allgemeinen Misstrauens überhaupt zu jenem Vertrag kommen, mit dessen Hilfe die Subjekte den Souverän einsetzen, der dann ihre Sicherheit gewährleisten soll? Setzt nicht die Übertragung meiner natürlichen Rechte an einen politischen Souverän Vertrauen voraus? Nur in dem Maße, so scheint es, in dem ich darauf vertrauen kann, dass auch die anderen Subjekte bereit sind, ihre natürlichen Rechte an einen Souverän abzutreten, kann ich mich selbst auf jenen Vertrag einlassen, der aus dem Naturzustand hinausführt. Es muss zumindest ein Vertrauen geben, das noch nicht mit einem Souverän rechnet, der Vertrauensbrüche wirkungsvoll sanktionieren kann. Über den Übergang vom Natur- in den Gesellschaftszustand ist viel geschrieben worden, und es kann in diesem Aufsatz unmöglich auf diese komplexe Thematik eingegangen werden. Es geht hier nur um das langsame Herausarbeiten eines Vertrauensmodells, das mit dem oben genannten Modell des rationalen Vertrauens in einzelnen Zügen bricht. Hobbes' Modell begründet offensichtlich genau die Tradition des Nachdenkens über Vertrauen, an die dann Spieltheorien oder Rational-Choice-Theorien angeknüpft haben. Auch in diesen Theorien hat man häufig vom Problem des ersten Zuges gesprochen. Und natürlich hat man versucht, in die Beschreibung der Bedingungen dieses ersten Zuges bereits einige der Elemente einzubauen, die für die geschilderten Handlungsabläufe insgesamt maßgeblich sollen. Was das mit Blick auf Hobbes bedeutet, kann man an Michael

Oakeshotts Versuch ablesen, das Problem des ersten Zuges zu lösen. Für Oakeshott (1975, 129) ist es sinnvoll, sich auf den Vertrag einzulassen, der die staatliche Autorität legitimieren soll, weil damit für die am Vertragsschluss beteiligten Subjekte ein ungleich größerer Gewinn verbunden wäre als im Falle einer Beteiligungsverweigerung. Was der Vertragsschließende verliert, wenn nicht alle an diesem ursprünglichen Vertrag beteiligten Parteien ihr Versprechen der Regelkonformität einhalten, „is insignificant compared with what he stands to gain“ (Oakeshott 1975, 129).

So wie es nach Einrichtung eines gewaltmonopolisierten Staatsapparates im Interesse eines jeden sein soll, abgegebene Versprechen oder entgegengenommenes Vertrauen nicht zu brechen, so soll auch schon vor Einrichtung dieses Apparates eine Art individuell vorgenommener Wahrscheinlichkeitsrechnung zu dem Ergebnis führen, dass der Schaden, der ohne Einsetzung des Leviathan entstünde, ungleich größer wäre als der Schaden, der entstünde, wenn nicht alle Parteien eines ursprünglichen Vertrags ihr abgegebenes Versprechen halten. Schon auf dieser ersten Stufe der Gesellschaftsbildung sind es also Überlegungen des rationalen Eigeninteresses, die zur Einhaltung erwartungsstabilisierender Versprechen führen sollen. Und doch lässt sich nicht leugnen, dass sich das rationale Vertrauen dieser ersten Stufe von jenem Vertrauen unterscheidet, das nach Einsetzung des Souveräns möglich wird, da ersten Zügen, die ohne eine bereits vorhandene Sanktionsinstanz auskommen müssen, eine kreative Dimension zukommt, die in anderen Parteien die Bereitschaft aufkommen lassen kann, den angestrebten Zusammenschluss und die mit ihm gegebene Rechtsübertragung anzunehmen. Signalisierte Vertrauensbereitschaft kann für andere das Risiko des Vertragsschlusses minimieren (Wenzel 2001). Es ist dieses noch nicht an die Existenz dritter Parteien gebundene Vertrauen, das spätere AutorInnen immer wieder dazu gebracht hat, von den „nichtkontraktuellen Elementen des Kontrakts“ zu sprechen (Durkheim 1977, 267). Zweifelhaft bleibt eben, ob Modelle des rationalen Vertrauens tatsächlich in angemessener Weise die Bedingungen be-

schreiben, die dem Entstehen vertrauensvoller Beziehungen zuträglich sind (Hollis 1998, 159).

Es gibt einen zweiten Punkt in der Konstruktion des *Leviathan*, an dem das Problem des Vertrauens entstehen muss. Hier geht es um das Vertrauen in den Souverän selbst, der nun also als eingesetzt vorgestellt wird. Wer garantiert, dass der Souverän seine monopolisierte Macht stets im Interesse seiner Untertanen ausübt? Die vielgestellte Frage: Wer kontrolliert den Kontrolleur? – sie müsste sich für Hobbes schon allein deswegen stellen, weil der Souverän ja vor allem für die Sicherheit seiner Untertanen verantwortlich sein soll, mithin für das Gut, das ihnen qua Lebewesen am nächsten steht. Und doch bestimmt Hobbes das Verhältnis zwischen Untertan und Souverän nicht, wie nach ihm Locke, als ein Vertrauensverhältnis, da die Untertanen nicht berechtigt sind, den Souverän demokratisch zu kontrollieren:

Da jeder Untertan durch diese Einsetzung Autor aller Handlungen und Urteile des eingesetzten Souveräns ist, so folgt daraus, daß dieser durch keine seiner Handlungen einem seiner Untertanen Unrecht zufügen kann, und daß er von keinem von ihnen eines Unrechts angeklagt werden darf (Hobbes 1984, 139).

Solange der Souverän für die Sicherheit seiner Untertanen sorgen kann, darf er von ihnen unbedingten Gehorsam verlangen. Mehr noch, da offenbar der Wille des Souveräns und der Wille der Untertanen eins sind, kann es gar nicht zu jener Asymmetrie kommen, die dazu führt, dass wir die kontrollieren, denen wir aus Gründen der Stabilitätssicherung ein großes Maß an Macht anvertraut haben. Vor allem an diesem Punkt der Hobbeschen Überlegungen wird Locke entscheidende Revisionen vornehmen, die uns erstmalig die Konturen eines „ethischen“ Vertrauensmodells vor Augen führen werden.

2.2 Locke²

Man hat Lockes Modell des Vertrauens als ein „moralisches“ bezeichnet (Williams 1998, 32). Was das bedeutet, lässt sich bereits an jenem eben erwähnten Punkt festmachen. Locke beschreibt nämlich das Verhältnis zwischen der

von ihm als „Legislative“ bezeichneten politischen Herrschaft und dem Volk als ein „treuhänderisches“ und damit als ein nicht vertraglich geregeltes Verhältnis. Mit anderen Worten, die Legislative regiert in dem Sinne für das Volk, dass sie das in sie gesetzte Vertrauen „notwendigerweise verwirkt“, wenn sie die Interessen des Volkes verfehlt oder nicht angemessen wahrnimmt. Die Legislative, so Locke (1974, 115), ist nur „eine Gewalt, die treuhänderisch zu bestimmten Zwecken handelt, und es verbleibt dem Volk dennoch die höchste Gewalt, die Legislative abuberufen oder zu ändern, wenn es der Meinung ist, daß sie dem in sie gesetzten Vertrauen zuwiderhandelt“.

Im Unterschied zu vertraglichen Verhältnissen hat die Legislative damit keine eigenen Ansprüche gegenüber dem Volk geltend zu machen; sie handelt ausschließlich als dessen politischer Agent, der für seine Entscheidungen jederzeit zur Rechenschaft gezogen werden kann, und ist damit in gewisser Weise dem Volk gegenüber zu bestimmten Handlungen moralisch verpflichtet (von Leyden 1982, 129). Dass das Volk damit auch aufgefordert ist, die Vertrauenswürdigkeit der Legislative kontinuierlich zu überprüfen, heißt nun allerdings nicht, dass die Legislative *aufgrund* dieser Prüfungen vertrauenswürdig handelt. Ihre moralische Verpflichtung zur Vertrauenswürdigkeit besteht unabhängig davon.

Hat Locke damit eine Grundidee jeder Konzeption eines demokratischen Vertrauens beschrieben, so bleiben die genaueren Konturen dieses Modells vorerst noch im Dunkeln. Wie Melissa Williams (1998, 168) deutlich macht, muss jede Konzeption eines Treuhandverhältnisses zwischen Regierenden und Regierten zugleich das Vertrauen unter den Regierten selbst thematisch machen. Wenn es darum geht, die Repräsentationsaufgaben der Regierenden demokratisch zu überprüfen, müssen die Regierten wechselseitig darauf vertrauen, dass es im Rahmen der zivilen Gesellschaft eine ausreichende Menge politisch sensibilisierter Akteure gibt, die gewillt sind, eine eventuell missbräuchlich eingesetzte Macht kritisch zu prüfen. Vertrauen darf nie mit Passivität verwechselt werden, das ist der entscheidende Punkt der

oben zitierten Hobbesschen Definition, die Vertrauen letztlich als Handlungskategorie begreift. Nun verfügt Locke in seinem Werk tatsächlich über eine ganze Reihe von allgemeinen Aussagen über die Notwendigkeit des Vertrauens für den Zusammenhalt einer Gesellschaft. Vertrauen wird, an einer vielzitierten Stelle, sogar als „Band der Gesellschaft“ bezeichnet (1954, 213). Der genauere Kontext dieses Zitats, das aus dem frühen, zu seiner Zeit unveröffentlichten *Essay on the Law of Nature* (1664) stammt, macht darüber hinaus deutlich, wie sehr sich Locke gegen eine Gleichsetzung der Naturgesetze mit den rationalen Interessen der Individuen wehrt. Das Naturgesetz, so heißt es dort unter anderem, kann nicht auf dem Prinzip des Eigennutzes beruhen, weil andere, unser Handeln regulierende Gesetze offensichtlich nicht am Eigennutz orientiert sind: „In fact a great number of virtues, and the best of them, consist only in this: that we do good to others at our own loss“ (Locke 1954, 207). Darüber hinaus neige die Angleichung des tugendhaften Verhaltens an die Verfolgung des Eigeninteresses zu einer Art Kategorienfehler. Während eigennütziges Handeln in der Regel den Nutzen anderer schmälert (zumindest kann nicht jeder seinem Interesse nachgehen, ohne dass Interessen anderer eingeschränkt werden), folge eine richtig verstandene Tugend nicht einem solchen Nullsummenspiel: „Justice in me does not take away equity in another“ (Locke 1954, 213). Für Locke läuft die naturgesetzlich supponierte Orientierung am Eigeninteresse auf „Betrug, Gewalt, Hass, Räuberei“ und „Mord“ hinaus, während eine Orientierung an der Tugend zu guten Handlungen führt, die sich gegenseitig positiv „anstacheln“ (Locke 1954, 213). Locke nimmt damit eine Einsicht vorweg, die viel später von Albert Hirschman in modernerem Vokabular ausgedrückt worden ist: Einstellungen wie Liebe oder Vertrauen besitzen, so Hirschman (1984, 93), als Ressourcen sozialen Handelns die eigentümliche Eigenschaft, sich durch Gebrauch gleichsam zu vermehren. Nullsummenmodelle des Handelns lassen sich auf sie folglich nicht ohne Verzerrungen anwenden.

Mit diesen Ausführungen bleibt allerdings ungeklärt, wie sich gegenseitige Vertrauens-

verhältnisse tatsächlich gestalten. Es ist eines, auf die Notwendigkeit von Vertrauen als Band der Gesellschaft hinzuweisen, ein anderes aber, den Nachweis zu führen, dass menschliche Wesen das notwendige Vertrauen auch empirisch aufbauen. Können wir davon ausgehen, dass andere Menschen vertrauenswürdig sind? Locke hat mit Blick auf diese Frage unterschiedliche Antworten gegeben, die hier nicht alle erläutert werden können. Aufschlussreich ist aber, dass auch er immer wieder annimmt, es sei die Furcht vor Sanktionen, die die Bürgerinnen und Bürger dazu bringe, geschenktes Vertrauen nicht zu enttäuschen. Vor allem die „Hand des Allmächtigen, die sichtbar erhoben und bereit ist, Vergeltung zu üben“, spielt dabei eine gewichtige Rolle (Locke 1981, 65; Dunn 1984, 294). Nicht ohne Grund entzieht Locke in seinem *Brief über Toleranz* den AtheistInnen staatlich gewährte Toleranz, da in seinen Augen gilt: „Versprechen, Verträge und Eide, die das Band der menschlichen Gesellschaft sind, können keine Geltung für einen Atheisten haben“ (Locke 1996, 95). Was sich hier implizit andeutet, ist die Annahme einer durch göttlichen Beschluss den Menschen eingepflanzten Sozialität, die sich ihm allerdings nur über das Naturgesetz offenbaren kann, das wie eine Schrift entziffert werden muss. Wer von vornherein nicht bereit ist, die göttliche Herkunft dieses Gesetzes anzuerkennen, kann prinzipiell nicht vertrauenswürdig sein, da ihm, in den Worten John Dunns (1984, 288), „gute Gründe“ fehlen, um seine „selbstsüchtigen und sozial destruktiven Wünsche“ einzuschränken. Auch in *Über die Regierung* spricht Locke von Gott als jener Instanz, die den Menschen „unter dem starken Zwang von Bedürfnis, Annehmlichkeit und Neigung“ in die Gesellschaft hineingelenkt hat (Locke 1974, 59). Damit aber bleibt die letzte Basis für gegenseitiges Vertrauen die Berufung auf eine transzendente Instanz, die uns entweder direkt dazu führt, ihren Gesetzen zu gehorchen und damit vertrauensvoll zu sein, oder aber durch unsere „Interessen“ durchkreuzt wird, sodass wir auf überlegene Geister angewiesen sind, die für uns die Deutung des göttlichen Naturgesetzes übernehmen (Locke 1974, 96). Ein zentraler Grund für die Errichtung einer

politischen Gesellschaft liegt für Locke genau in dieser Suche nach unparteiischen Interpretationen des Naturgesetzes.

Es liegt auf der Hand, dass sich mit Blick auf die Vertrauensthematik zwei Aspekte in den Lockeschen Ausführungen verbergen: Zum einen sieht Locke, dass Hobbes' anthropologischer Pessimismus schwerlich als Basis reziproker Vertrauensverhältnisse betrachtet werden kann. Die Bereitschaft, vertrauenswürdig zu sein, wird in dem Maße „moralisiert“, in dem Locke eine natürliche Pflicht der Vertrauenswürdigkeit voraussetzt, die noch vor aller Einrichtung gesellschaftlicher Verhältnisse in Geltung ist. Allerdings muss auch Locke ein gewisses Maß an anthropologischem Realismus walten lassen, das zu einem Verschwimmen der tatsächlichen Basis reziproker Vertrauensverhältnisse führt. Die Tatsache, dass wir häufig durch unsere Leidenschaften oder Interessen daran gehindert werden, das uns Pflichtgemäße zu erkennen, bedingt die Einführung sozialer Sanktionen als Grund der Einhaltung eingegangener Versprechen (Dunn 1984, 292). Damit aber droht Lockes Konstruktion auf das Modell des rationalen Vertrauens zurückzufallen. Nimmt man noch die Tatsache hinzu, dass unter gegenwärtigen Bedingungen die religiöse Dimension der Lockeschen Begründungen für Vertrauen keine ernsthafte öffentliche Rolle mehr spielen kann, dann wird noch undeutlicher, inwieweit Lockes Modell des Vertrauens in seinen empirischen Aspekten über Hobbes hinausgeht. Es bleibt allerdings das klare theoretische Bekenntnis zu einer demokratischen Konzeption des Vertrauens zwischen Regierenden und Regierten, die sich in dieser Form tatsächlich nicht bei Hobbes findet. Und es deutet sich ein Gespür für die nicht zu verrechtlichende Dimension des Vertrauens in die Regierenden an. Wie Gough (1950, 136) im Anschluss an Maitland hervorhebt, entspringt die Lockesche Verwendung von „trust“ vermutlich einer bereits bestehenden Figur des Privatrechts. Locke metaphorisiert die juristische Verwendung des Vertrauensbegriffs aber spätestens in dem Augenblick, in dem er in §171 von *Über die Regierung* ein „stillschweigendes“ Vertrauen (tacit trust) erwähnt, das die Gesellschaft in die Regierenden setzt,

denen man anvertraut, die erhaltene Macht zum Wohle der Gesellschaft auszuüben. Das in die Regierenden gesetzte Vertrauen nimmt folglich nicht die Form eines expliziten Vertragschlusses an (das entspräche dem juristischen Modell), sondern bleibt auf einer metaphorisch-symbolischen Ebene stehen. Nicht nur sollen die Regierenden aus dem Vertrauensverhältnis keinen explizit vereinbarten Vorteil ziehen, auch für die Regierten gilt: Sie verstehen ihr Verhältnis zu den Regierenden in erster Linie als „ethisiertes“ Verhältnis, das auf zum Teil unausgesprochenen Erwartungen beruht, die sich nicht umstandslos in verrechtlichte Parameter eintragen lassen (Gough 1950, 145). Vor allem an diesem Punkt der Lockeschen Theorie setzen neuere AutorInnen an.

2.3 Hume, Montesquieu und die *Federalist Papers*

Die Überlegungen von Hobbes und Locke haben deutlich gemacht, wie stark Konzeptionen des Vertrauens mit anthropologischen Annahmen verquickt sind. Auch ein kurzer Blick auf Hume vermag zu zeigen, dass derartige Annahmen sein Verständnis von Vertrauen prägen. Allerdings ist Hume von den bisher behandelten AutorInnen der erste, der das von mir als „ethisch“ bezeichnete Modell des Vertrauens mehr oder weniger klar herausarbeitet und zugleich soziostrukturell verankert. „Die Menschen sind von Natur selbstsüchtig oder besitzen nur eine beschränkte Großmut“ (Hume 1978, 267). Mit dieser grundsätzlichen Bemerkung scheint Hume direkt an die Überlegungen von Hobbes anzuknüpfen, obgleich er in seinen weiteren Ausführungen bestimmten Elementen moderner Vertragstheorien kritisch gegenübersteht (Hume 1978, 289). Akte gegenseitigen Vertrauens können dementsprechend auch bei Hume zunächst nur dann gelingen, wenn die Akteure in der Lage sind, potenzielle Vertrauensbrecher zu sanktionieren. Noch vor der Etablierung politischer Institutionen sind es nach Humes Auffassung Versprechen, die den Austausch zwischen anonymisierten Akteuren zu gegenseitigem Vorteil regeln können, weil

der Bruch eines Versprechens für denjenigen, der diesen Bruch vollzogen hat, dazu führen kann, „daß ihm nicht wieder getraut wird“ (Hume 1978, 269). Versprechen sind dabei Formeln, die vorzugsweise den eigeninteressierten Austausch zwischen einander nicht freundschaftlich zugetanen Akteuren ermöglichen sollen. Hume unterlässt es allerdings nicht, eine Sphäre sozialen Handelns zu benennen, in der die unbedingte Förderung des eigenen Interesses nicht im Mittelpunkt steht:

Wenn aber ein ... eigennütziger Verkehr der Menschen beginnt und dazu gelangt, in der Gesellschaft sich einzubürgern, so vernichtet er doch nicht ganz den großmütigeren und edleren Austausch der Freundschaft und Freundschaftsdienste. Ich kann den Menschen, die ich liebe und die ich näher kenne, immer noch Dienste leisten, ohne irgend welche Aussicht auf einen Vorteil (Hume 1978, 296).

Hume (1978, 269) benennt damit zwei „Arten des Austausches“ zwischen den Menschen und impliziert folglich auch zwei Arten des gegenseitigen Vertrauens. Während die aufkommende Marktgesellschaft durch die Einführung sanktionsbewährter Mechanismen Modelle rationalen Vertrauens befördert, kann sich im privaten Bereich ein Vertrauen ausbilden, das fehlendes Eigeninteresse erlaubt. Wie Allan Silver in zahlreichen Essays gezeigt hat, partizipiert Hume mit diesen Überlegungen an einem Diskurs, der im 18. Jahrhundert besonders von den AutorInnen der schottischen Aufklärung vorangetrieben worden ist (Silver 1985, 1989, 1990). In dem Maße, in dem sich die Marktgesellschaft durchsetzt, verlangt sie nach sozialen Interaktionsformen, in deren Logik andere nicht Feinde sind, die mit Hilfe treuer Freunde oder verbündeter Parteien bekämpft werden müssen, sondern Fremde, mit denen man das Interesse an einem „freundlichen“ Austausch ökonomischer Güter teilt. Versprechen und die auf ihnen beruhenden Verträge dienen gleichsam als wichtigster sozialer Kitt einer Gesellschaft, die, zumindest mit Blick auf öffentliche Formen des intersubjektiven Austauschs ohne „großmütige und edle“ Motive (Hume 1978, 296) auskommen muss. Damit kann sich die Sphäre instrumentellen Handelns, die mit Hilfe von Verspre-

chen und Verträgen oder aber, im Falle Adam Smiths, unter Bezugnahme auf eine allgemein angenommene „Sympathie“ ihre „moralische Basis“ erhält (Silver 1990, 1484), auf den Bereich öffentlicher Interaktionen beschränken und eine private Sphäre uneigennütziger Freundschaft und Liebe freigeben. Mit diesen Überlegungen scheint aber auch die Trennung der zwei hier skizzierten Vertrauensmodelle ihre historisch informierte soziostrukturelle Weihung zu erfahren. Das uneigennützige Vertrauen, das noch Locke den politischen RepräsentantInnen treuhänderisch zusprechen wollte, wird nun dem privaten Interaktionsformen zugewiesen, während die öffentlich-ökonomische Sphäre ganz und gar vom Modell des rationalen Vertrauens beherrscht wird.

Welche Konsequenzen diese Spaltung der Vertrauensmodelle in politischer Hinsicht haben kann, vermag ein kurzer Blick auf zwei einflussreiche politische Dokumente der politischen Ideengeschichte zu vermitteln. So weist Montesquieu zwar die Hobbesschen Grundannahme zurück, wonach sich die Menschen im Naturzustand in einem Krieg aller gegen alle befinden, aber da er die Quellen von Egoismus und Selbstsucht mit dem Gesellschaftszustand entstehen sieht, muss er von Anfang an die Mechanismen beschreiben, die dazu beitragen, die zu erwartende Untugend der Regierenden zu verhindern. Die Einführung der Gesetze erfüllt explizit die Rolle, den gesellschaftlich bedingten Kriegszustand zu vermeiden, die Regierung, so Montesquieu (1965, 102, 216), muss „so beschaffen sein, daß kein Bürger einen andern zu fürchten braucht“. Das System der Gewaltenteilung, das Montesquieu auf so wirkmächtige Weise formuliert hat, soll genau den Machtmissbrauch vermeiden, der zu erwarten wäre, wenn eine Person oder Instanz alle legislativen, exekutiven und juridischen Privilegien auf sich vereinigen würde.

Nicht anders drückt sich das institutionalisierte Misstrauen in den Schriften der *Federalist Papers* aus. Bündig heißt es dort: „Aufgeklärte Staatsmänner sind nicht immer an der Macht“ (Hamilton et al. 1993, 96, Nr. 10). Weil die politischen RepräsentantInnen ohne ausreichende Kontrolle dazu neigen könnten, die ihnen an-

vertraute Macht zu missbrauchen – und das heißt: sie für ihre eigenen partiellen Interessen einzusetzen –, soll insbesondere das Prinzip der Amtszeitbegrenzung und der regelmäßigen Neuwahlen dazu beitragen, die politischen Instanzen auf das Gemeinwohl einzuschwören. In Nr. 57 beschreibt James Madison noch eine ganze Reihe weiterer vertrauensbildender Faktoren, die über die bloße Befürwortung der Gewaltenteilung hinausgehen. So heißt es etwa, dass die RepräsentantInnen „kein Gesetz erlassen können, das sein volle Wirkung nicht ebenso auf die große Masse der Gemeinschaft wie auch auf sie selbst und ihre Freunde ausüben wird“ (Hamilton et al. 1993, 349). Dass die erlassenen Gesetze auch für die GesetzgeberInnen selbst in Geltung sind – das, so die Vorstellung der *Federalist Papers*, wird zum Verzicht auf Gesetze führen, die dem Gemeinwohl abträglich sind. Durch derartige Gesetze würden sich die RepräsentantInnen schlicht selbst Schaden zufügen. Ferner sei davon auszugehen, dass ohnehin nur die RepräsentantInnen ausgewählt werden, die eine „aufrichtige und gewissenhafte Erfüllung ihrer Aufgabe versprechen“, und dass sie das ihnen durch die Wahl geschenkte Vertrauen „dankbar“ und „wohlwollend“ vergelten werden (Hamilton et al. 1993, 348). Schließlich gehen auch die *Federalist Papers* von „egoistischen Motiven“ aus, die die VolksvertreterInnen an ihre Versprechungen binden. Die Gefahr, abgewählt zu werden, wäre sonst zu groß (Hamilton et al. 1993, 348).

3. Grenzen des rationalen Vertrauens

Die bisherigen Ausführungen sollten einerseits Elemente des Modells rationalen Vertrauens in einigen klassischen Texten der politischen Ideengeschichte ausfindig machen, andererseits zeigten sich vor allem im Lockeschen Werk Andeutungen eines anderen Vertrauensmodells, die stärker in die Richtung eines ethisierten Vertrauens weisen. Bei Hume wiederum wurden andere Formen als das rationale Vertrauen strikt in die Sphäre intim-freundschaftlicher Interaktion verwiesen. Dieser Durchlauf durch einige vergangene Formen der Thematisierung von

Vertrauen sollte mehrere Aufgaben erfüllen: Einige Elemente so genannter spieltheoretischer Ansätze des Vertrauens lassen sich schon in den klassischen Texten der politischen Philosophie ausfindig machen, sind dort aber deutlicher mit anthropologischen oder zeitgeschichtlichen Annahmen verknüpft (deren möglicher oder unmöglicher Zusammenhang natürlich in der Literatur kontrovers diskutiert wird), als das heute häufig der Fall ist. Darüber hinaus offenbaren einige dieser Texte aber auch ein Unbehagen an der Plausibilität dieser Elemente oder räumen zumindest ein, dass sie nicht auf alle Verhältnisse zwischen Menschen angewendet werden können. Im Schlussteil dieses Artikels soll es nun darum gehen, diese kritischen Stimmen unter Rückgriff auf neuere Diskussionen zu stärken. Rational-Choice-Modelle des Vertrauens sollen dabei nicht *tout court* verdammt werden. Sie fangen den riskanten Charakter vertrauensvoller Verhältnisse und häufig auch die in Erfahrungen zentrierte Gestalt konkreter vertrauensvoller Interaktionen gut ein. In politischen Zusammenhängen aber findet ihre Plausibilität eine Grenze an den handlungswirksamen symbolischen Voraussetzungen eines demokratischen Selbstverständnisses.

Vor allem bei Locke hatte sich eine gewisse Unzufriedenheit mit der Annahme gezeigt, die politischen RepräsentantInnen würden das in sie gesetzte Vertrauen nur dann erfüllen, wenn das ihren Interessen entgegenkommt. Die Lockesche Idee, wonach der Vertrauensempfänger von dem Vertrauensverhältnis nicht profitieren soll, mag nicht im unmittelbar materiellen Sinne gemeint sein. Sie drückt aber in jedem Fall einen wichtigen Aspekt demokratischer Symbolik aus, der dem demokratischen Institutionengefüge nicht äußerlich bleiben kann. Es scheint gar, als ließen sich zentrale Probleme des rationalen Vertrauens nur lösen, wenn die bei Hume ausgesprochene starre Trennung eines ethisierten „privaten“ Vertrauens von einem am Eigeninteresse orientierten „öffentlichen“ Vertrauen zumindest in Ansätzen aufgehoben wird. So kam es auch in der neueren Geschichte der politischen Theorie immer wieder zu Versuchen, staatliche Institutionen mit ethischen Zügen auszustatten oder eine Kontinuität zwi-

schen dem aus intim-freundschaftlich-zivilgesellschaftlichen Kontexten bekannten Vertrauen und einem erweiterten, vermeintlich anonymen Vertrauen zu postulieren: „The same sort of ‘trust’, legal or moral, could be understood as dwelling in the domain of state and society“ (Silver 1985, 62). Für Shmuel Eisenstadt etwa kann auch der Aufbau komplexer politischer Institutionen nur dann erfolgreich sein, wenn es gelingt, Formen des „primordialen“, also freundschaftlich-familiären Vertrauens auf diese institutionellen Kontexte auszudehnen: „The institutionalization of such broad institutional complexes is above all dependent on the effective extension of the range of trust, its symbols and normative obligations, beyond the narrow minimal scope of primordial units“ (Eisenstadt 1999, 72). Dabei geht es Eisenstadt explizit um die Beschreibung von Bedingungen, unter denen die politischen RepräsentantInnen bereit sind, Politik nicht als ein Nullsummenspiel zu betrachten, das von einem festen, unveränderlichen Machtreservoir ausgeht, über das entweder die einen oder anderen verfügen. Wird Politik als offener Prozess verstanden, zu dem die ständige Politisierung vormals unpolitischer Felder gehört, dann kann sich auch das Bild eines festen Machtreservoirs auflösen und einer dynamischen Konzeption Platz machen, die davon ausgeht, dass ein in der Gegenwart erlittener Machtverlust unter veränderten Bedingungen neuen Machterwerb nicht ausschließt. Zentral für diese Perspektive ist aber ein Vertrauen in die Transformationsfähigkeit politischer Institutionen, die immer wieder auf's Neue bestimmten Gruppierungen ermöglichen, auf dem Boden bestehender Regeln nach neuen Regeln zu suchen (Eisenstadt 1999, 69).

Die Rede von einer „Ausweitung“ (extension) des Vertrauens über die „primordialen Einheiten“ hinaus ist damit noch nicht genügend geklärt. Politische Systeme können nicht umstandslos mit engen familiären oder freundschaftlichen Gemeinschaften gleichgesetzt werden, auch wenn die meist nationalistisch konnotierte Rede vom „Vaterland“ den – komplexitätsreduzierenden – Versuch einer solchen Gleichsetzung markiert. „Ausweitung“

sollte folglich nicht im wörtlichen Sinne mit einer „Familiarisierung“ politischer Verhältnisse einhergehen. Es muss allerdings sehr wohl um eine handlungswirksame symbolische Übertragung *bestimmter Elemente* eines primordialen Vertrauens auf zunächst anonymisiertere Handlungszusammenhänge gehen. Unter diesen Elementen dürfte der Verzicht auf eine zeitlich *unmittelbare* Reziprozität politisch relevanter Leistungen oder Belohnungen im Mittelpunkt stehen. Weil die Akteure auf der Basis vorhandener „Metalegitimationen“ (Eisenstadt 1999, 69) die Grundregeln demokratischer Rechtsstaatlichkeit akzeptieren, sind sie auch bereit, solchen Transformationen des politischen Systems zuzustimmen, die für sie selbst mit einem Machtverlust einhergehen. Für die Bürgerinnen und Bürger impliziert die Akzeptanz dieser Metalegitimationen ein Vertrauen in die politischen RepräsentantInnen, denen man nun nicht länger ein unbedingtes Festhalten an den je eigenen Interessen unterstellen muss.

Der Verzicht auf eine *unmittelbare* Entlohnung eigener Vertrauenswürdigkeit sollte aber nicht vorschnell zu der Annahme führen, dass das Modell des rationalen Vertrauens schon überwunden sei. Auch die AutorInnen, die im Anschluss an Robert Putnam Vertrauen als zentrales Element des sozialen Kapitals bestimmen, sind vor allem an Formen einer „verallgemeinerten Reziprozität“ interessiert, in deren Rahmen die Akteure auf eine unmittelbare Entlohnung geleisteter Vertrauenswürdigkeit verzichten, da sie davon ausgehen können, dass diese Vertrauenswürdigkeit zu *irgendeinem* zukünftigen Zeitpunkt entlohnt wird (Putnam 1993, 172). Am Aspekt der Entlohnung wird folglich festgehalten, sodass ein zentraler Aspekt des Modells des rationalen Vertrauens in anderen Modellen wiederkehrt. Putnam etwa stützt sich explizit auf die Schriften James Colemans; Hintergrund des Colemanschen Modells ist aber noch immer die Annahme, dass sich Akte gegenseitigen Vertrauens für die Akteure „rechnen“ müssen: ein Punkt, der damit auch auf den Eisenstadtschen Entwurf zutrifft.

Festzuhalten bleibt, dass in den Augen vieler Untersuchungen die Annahmen des Modells des rationalen Vertrauens das Vertrauen unter Frem-

den am besten zu beschreiben scheinen, da sie – in der Regel – explizit darauf verzichten, Vertrauensverhältnisse zu ethisieren oder zu emotionalisieren. Waren es bei Hobbes die Erfahrungen des Bürgerkriegs, die sein sanktionsbewährtes Vertrauensmodell inspirierten, so blickten AutorInnen wie Hume auf die entstehende Marktgesellschaft, um in ihr nach Mechanismen zu suchen, die einen „freundlichen“ Umgang unter einander gleichgültigen Parteien gewährleisten konnten. Für viele AutorInnen, so meine These, ist dieses mit Blick auf den Bürgerkrieg oder am Vorbild der Marktgesellschaft entwickelte Vertrauen nun auch das mehr oder weniger explizit eingestandene Modell des demokratischen Vertrauens. Aus dieser Übertragung eines für spezifische Handlungskontexte entwickelten Vertrauensmodells auf andere Handlungskontexte gehen nun allerdings einige Probleme hervor, die abschließend genannt seien.

Zunächst einmal muss das Modell des rationalen Vertrauens davon ausgehen, dass Akteure, deren Vertrauensbruch nicht Gefahr läuft, mit Sanktionen belegt zu werden, diesen Vertrauensbruch auch vollziehen werden, es sei denn, sie verfügen über ethische Motive, die sie auch dann vertrauenswürdig agieren lassen, wenn ihre Interessen durch einen Vertrauensbruch eigentlich besser „bedient“ würden. Es ist dieser Aspekt des Modells des rationalen Vertrauens, der manche AutorInnen davon reden lässt, dieses Modell untergrabe systematisch seine eigentlichen Absichten, nämlich die Stabilisierung sozialer Interaktionen (Hollis 1998, 159). Natürlich ließen sich gerade im politischen Kontext ständig neue Kontrollmechanismen erdenken, mit deren Hilfe solche Vertrauensbrüche vermieden werden könnten, aber die Frage nach der Kontrolle der Kontrolleure bleibt dabei ebenso bestehen wie die nach der Qualität einer politischen „Kultur“, die Vertrauen durch Kontrolle ersetzen möchte.

Aber es gibt durchaus konkretere Einwände gegen die Annahme, ein institutionalisiertes Misstrauen reiche aus, um allgemeines Vertrauen in die politischen Institutionen samt ihrer RepräsentantInnen zu generieren. So unternimmt Melissa Williams den Versuch, einige der

institutionellen Schutzmechanismen genauer zu untersuchen, die die Bürgerinnen und Bürger in die Lage versetzen sollen, ihre politischen RepräsentantInnen in vertrauensfördernder Weise zu kontrollieren. Die Möglichkeit, ungeliebte Kandidaten abzuwählen, beruht beispielsweise auf dem Vorhandensein von besseren Alternativen. Wenn diese nicht gegeben sind, droht das Vertrauen in die jeweils mehrheitsgestützten RepräsentantInnen verloren zu gehen, die ihrerseits nicht unter allen Umständen eine Abwahl befürchten müssen (Williams 1998, 166–175). Dieses Problem stellt sich natürlich vor allen Dingen für politische Minderheiten und marginalisierte Segmente der Gesellschaft. Eisenstadts Überlegung, dass diese Gruppierungen in einer „gesunden“ Demokratie darauf vertrauen können, in Zukunft einmal politisch wirksam repräsentiert zu werden, erweist sich empirisch oft genug als illusorisch, da die jeweils herrschenden Eliten in der Regel von politischen Minderheiten keine ernsthaften und für sie spürbaren Sanktionen zu erwarten haben. Es mag deswegen gut begründet sein, wenn Eisenstadt politischen Einfluss häufig auf die „major political actors“ oder den „politically active sector“ der Gesellschaft reduziert (Eisenstadt 1999, 70–71). Als Problem erweist sich hier die fehlende Gemeinsamkeit der Interessen zwischen politischen RepräsentantInnen und den von ihnen nominell Repräsentierten, die beispielsweise auch bedingen, dass bestimmte Gesetzgebungsakte keinesfalls auf alle Bürgerinnen und Bürger gleich ausstrahlen oder wirken. Hinzu kommt, dass sich die unterlegenen Minderheiten nicht darauf verlassen können, dass sie mithin nicht darauf vertrauen können, von anderen gesellschaftlich relevanten Gruppierungen gleichsam stellvertretend eine Stimme zu erhalten. Soziale Spaltungen innerhalb der Gesellschaft verhindern oft genug solche solidarisierende Effekte. Williams knüpft nun an Locke an, um ihr Resümee aus diesen Überlegungen zu ziehen:

The substitution of interest for a moral relationship of trust between rulers and ruled, between representative and constituent, is adequate only when we presuppose a relation of trust among the people themselves. ... What this shows is that the sufficiency of constitutional

arrangements depends on the social conditions that lie behind them and that it is difficult, if not impossible, to define constitutional schemes that replace social relations of trust (Williams 1998, 168).

Es zeigt sich, dass demokratische Institutionen weder zwangsläufig dazu beitragen, auf Seiten der politischen RepräsentantInnen jene Einstellungen zu generieren, die auf ein Überschreiten der jeweiligen eigenen Interessen hinauslaufen, noch auf Seiten der Repräsentierten zu Formen aktiver demokratischer Solidarität führen, die nötig sind, um eine gleichmäßige Berücksichtigung aller von bestimmten Entscheidungen Betroffenen zu gewährleisten. Wie bereits im Zusammenhang mit Hobbes erwähnt: Vertrauen sollte nicht mit Passivität verglichen werden. Wie Misstrauen zeigt sich Vertrauen im Handeln; wenn Vertrauen als Ergebnis eines institutionalisierten Misstrauens zustande kommen soll, dann müssen die Bürgerinnen und Bürger all jene Kontrollen übernehmen, die nicht ohnehin auf die Judikative abgeschoben werden müssen. Damit aber setzt das Modell rationalen Vertrauens eine politisch aktive und in sich solidarische Bürgerschaft voraus, die wiederum als eine solche nicht institutionell geschaffen werden kann. Nichts anderes hat Anne Sa’adah im Sinn, wenn sie in ihrem Buch über die Demokratisierung Ostdeutschlands ein „Vertrauen als Verlässlichkeit“ (trust-as-reliability) von einem „Vertrauen als Vertrauenswürdigkeit“ (trust-as-trustworthiness) unterscheidet (Sa’adah 1998, 5). Das eine beruht auf der Annahme institutionell verankerter Sanktionsmechanismen, das andere auf der Annahme einer ausgebildeten Disposition zur „Ehrlichkeit, Anteilnahme und Solidarität“ (Sa’adah 1998, 5).

4. Schluss

Die Überlegungen können nun resümiert werden. Im Mittelpunkt der vorangegangenen Überlegungen stand ein Aspekt der komplexen Thematik des demokratischen Vertrauens, nämlich die für das Zustandekommen eines solchen Vertrauens nötige Motivation der VertrauensempfängerInnen, die freilich nur dann vertrauensgenerierend wirkt, wenn sie von den

VertrauensempfängerInnen entsprechend wahrgenommen wird. Wie deutlich geworden sein sollte, ging es dabei nicht um empirisch tatsächlich vorhandene Einstellungen und auch nicht um die Entstehungsprozesse des thematisierten ethischen Vertrauens. Es ging vielmehr um die Beschreibung eines imaginativen und symbolträchtigen Bezugspunkts vertrauensvoller Einstellungen, dessen Existenz vor allem dann nachweisbar ist, wenn einzelne Elemente dieses Bezugspunkts oder sogar der Bezugspunkt als ganzer faktisch untergraben werden. Die negativen Resultate vieler Vertrauensumfragen lassen sich nur angemessen verstehen, so die These, wenn sie mit den gebrochenen Erwartungen korreliert werden, in deren Licht bestimmte politische Umstände oder Akte als vertrauenszerstörend wahrgenommen werden (vgl. dazu auch Kaina 2002, 267). Um genauer zu sein: Nehmen die Bürgerinnen und Bürger an, dass im politischen Herrschaftsbereich ausschließlich partikulare Interessen vorherrschen, werden sie nicht länger an die Differenz zwischen sich und den HerrschaftsträgerInnen glauben. Ein gewisser Differenzglaube aber ist nötig, wenn den politischen HandlungsträgerInnen überhaupt zugetraut werden soll, so etwas wie das gesellschaftliche Gemeinwohl im Blick zu haben, ein Sachverhalt, der durch die „höheren moralischen Maßstäbe“ eingefangen wird, die häufig an PolitikerInnen angelegt werden. Modelle des rationalen Vertrauens versuchen gar nicht erst, die politischen RepräsentantInnen von normalen Akteuren abzuheben und verfehlen damit die normative, stets auch universalistisch geprägte Infrastruktur eines demokratischen Rechtsstaats (vgl. Gauchet/Lefort 1990, 100).

Vertrauen, so hieß es, zählt zu den riskanten Einstellungen, da das Ergebnis einer vertrauensvollen Kooperation nicht vorweggenommen werden kann. Auch das ist gemeint, wenn das Modell des ethischen Vertrauens in Anlehnung an Durkheim als „nicht-kontraktuell“ bezeichnet wird. Verträge regeln Interaktionen auf eine Weise, die Abweichungen wenn nicht unmöglich, so doch zumindest „teuer“ machen soll und sie setzen Bindungsbereitschaften voraus, die sie selbst nicht generieren können. Die Bürgerinnen und Bürger eines demokratischen Rechts-

staats vertrauen unter günstigen Umständen darauf, dass die politischen MachthaberInnen die ihnen zur Verfügung stehende Macht im Sinne eines eher unspezifisch verstandenen Gemeinwohls einsetzen werden, aber sie können aufgrund asymmetrischer Machtverhältnisse und aufgrund der demokratischen Spielregeln keine spezifischen Handlungsfolgen erzwingen, da das politische Vertrauen der Bürgerinnen und Bürger auf der Annahme beruht, „dass das Handeln der Regierenden und der politischen Institutionen den Interessen der Regierten selbst dann entspricht, wenn diese darauf verzichten, die Entscheidungsträger durch permanenten Druck zu responsivem Handeln zu zwingen“ (Gabriel 1999, 202).

Es sollte vielleicht an dieser Stelle unmissverständlich hervorgehoben werden, dass in einem demokratischen Rechtsstaat oder einem weltanschaulich pluralistischen Gemeinwesen fast alle politischen Entscheidungen partikulare Interessen oder Fraktionen widerspiegeln. Dementsprechend wäre es nötig, mehr über den Begriff des Gemeinwohls zu sagen, der hier an verschiedenen Punkten zum Tragen gekommen ist. Da das nicht geschehen kann, muss es bei dem Hinweis auf den symbolischen und imaginativen Charakter des Gemeinwohls bleiben, das nicht mit der Herrschaft spezieller Interessen gleichgesetzt werden darf. Dass der Ort der Macht in einer Demokratie, wie Lefort und Gauchet sagen, „leer“ oder „abwesend“ bleiben muss, ist ein Aspekt eines demokratisch verstandenen Gemeinwohls (Lefort/Gauchet 1990, 101). Im Unterschied zu einem ökonomischen Vertrauensbegriff ist ein genuin demokratisches Vertrauen auf politische RepräsentantInnen bezogen, die überhaupt nicht davon ausgehen, dass sich das ihnen entgegengebrachte Vertrauen „rechnen“ muss. Das mag Locke im Blick gehabt haben, als er das demokratische Vertrauen als ein Treuhandverhältnis beschrieb, und das mag auch der Grund sein, weswegen einige zeitgenössische AutorInnen direkt an Locke – und nicht an Hobbes oder Hume oder Montesquieu – angeknüpft haben, um die Grundzüge eines nichtrationalisierten Vertrauens zu skizzieren (Sa'adah 1998, 279). Wird die sanktionsbewährte Verfolgung des Eigeninteresses im

Herzen der demokratischen Institutionen zugelassen, dann ist die Balance zwischen Misstrauen und Vertrauen nicht schon der Intention nach paradox; sehr wohl aber kann sie in ihren praktischen Konsequenzen zu paradoxen Folgen führen. Schon die Annahme, politische RepräsentantInnen seien nur vertrauensvoll, weil sie möglichen Sanktionen ausweichen wollen, zehrt am Gehalt der demokratischen Idee. Die Existenz dieser Idee zeigt sich auch daran, dass einmal zerstörtes Vertrauen noch lange nicht hergestellt ist, wenn die InhaberInnen politischer Ämter ehrlich und solidarisch geworden sind. Das, wofür sie stehen – die Demokratie – hat Schaden genommen.³

ANMERKUNGEN

- 1 Ich danke dem anonymen Gutachter dieses Aufsatzes für wichtige Hinweise und Verbesserungsvorschläge.
- 2 Eine ausführliche Darstellung des Lockeschen Vertrauensbegriffs findet sich bei Gough (1950).
- 3 Auf weitere Voraussetzungen vertrauensvollen Handelns in demokratischen Kontexten gehe ich in meinem Aufsatz „Vertrauen als demokratische Erfahrung“ (2002) ein.

LITERATURVERZEICHNIS

- Baier, Annette ((1986) 2001). Vertrauen und seine Grenzen, in: Martin Hartmann/Claus Offe (Hg.): Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts, Frankfurt/Main, 37–84.
- Coleman, James ((1990) 1991). Grundlagen der Sozialtheorie, in 3 Bänden, München.
- Deutsche Shell (2002). Jugend 2002. Zwischen pragmatischen Idealismus und robustem Materialismus, Frankfurt/Main.
- Dunn, John (1984). The concept of 'trust' in the politics of John Locke, in: Richard Rorty/J. B. Schneewind/Quentin Skinner (Hg.): Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy, Cambridge, 279–301.
- Durkheim, Emile (1977). Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt/Main.
- Eisenstadt, Shmuel (1999). Paradoxes of Democracy. Fragility, Continuity, and Change, Baltimore/London.
- Gabriel, Oscar W. (1999). Integration durch Institutionenvertrauen? Struktur und Entwicklung des Verhältnisses der Bevölkerung zum Parteienstaat und zum Rechtsstaat im vereinigten Deutschland, in:

- Jürgen Friedrichs/Wolfgang Jagodzinski (Hg.): Soziale Integration, Sonderheft 39 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Wiesbaden, 199–235.
- Gough, J.W. (1950). John Locke's Political Philosophy, Oxford.
- Granovetter, Mark/Swedborg, Richard (Hg.) (2001). The Sociology of Economic Life, Boulder.
- Habermas, Jürgen (1978). Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie, in: Jürgen Habermas: Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, Frankfurt/Main, 48–88.
- Hamilton, Alexander/Madison, James/Jay, John (1993). Die Federalist Papers, Darmstadt.
- Hardin, Russell ((1992) 2001). Die AlltagsepiSTEMOLOGIE von Vertrauen, in: Martin Hartmann/Claus Offe (Hg.): Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts, Frankfurt/Main, 295–332.
- Hartmann, Martin (2003). Die Kreativität der Gewohnheit. Grundzüge einer pragmatistischen Demokratietheorie, Frankfurt/Main (im Erscheinen).
- Hartmann, Martin (2002). Vertrauen als demokratische Erfahrung, in: Rainer Schmalz-Bruns/Reinhard Zintl (Hg.): Politisches Vertrauen. Soziale Grundlagen reflexiver Kooperation, Baden-Baden, 77–98.
- Hirschman, Albert O. (1984). Against Parsimony. Three Easy Ways of Complicating Some Categories of Economic Discourse, in: American Economic Review Proceedings, 74, 88–96.
- Hobbes, Thomas ((1651) 1984). Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, Frankfurt/Main.
- Hobbes, Thomas (1983). Naturrecht und allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen, Darmstadt.
- Hobbes, Thomas ((1642) 1959). Vom Menschen. Vom Bürger, Hamburg.
- Hollis, Martin (1998). Trust within reason, Cambridge.
- Hume, David ((1740) 1978). Ein Traktat über die menschliche Natur, in 2 Bänden, Hamburg.
- Kaina, Viktoria (2002). Elitenvertrauen und Demokratie. Zur Akzeptanz gesellschaftlicher Führungskräfte im vereinten Deutschland, Wiesbaden.
- Lefort, Claude/Gauchet, Marcel (1990). Über die Demokratie. Das Politische und die Institutionierung des Gesellschaftlichen, in: Cornelius Castoriadis/Marcel Gauchet/Claude Lefort: Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt/Main, 89–122.
- Levi, Margaret (1998). A State of Trust, in: Valerie Braithwaite/Margaret Levi (Hg.): Trust and Government, New York, 77–101.
- Leyden, W. von (1982). Hobbes and Locke. The Politics of Freedom and Obligation, London/Basingstoke.
- Locke, John (1689) 1996). Ein Brief über Toleranz, Hamburg.
- Locke, John ((1689) 1981). Versuch über den menschlichen Verstand, in 2 Bänden, Hamburg.
- Locke, John ((1689) 1974). Über die Regierung, Stuttgart.
- Locke, John (1954). Essays on the Law of Nature, Oxford.

- Montesquieu* ((1748) 1965). Vom Geist der Gesetze, Stuttgart.
- Münkler, Herfried* (1993). Thomas Hobbes, Frankfurt/Main.
- Oakeshott, Michael* (1975). Hobbes on Civil Association, Oxford.
- Offe, Claus* ((1999) 2001). Wie können wir unseren Mitbürgern vertrauen?, in: Martin *Hartmann*/Claus *Offe* (Hg.): Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts, Frankfurt/Main, 241–294.
- Putnam, Robert* (1993). Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy, Princeton.
- Sa'adah, Anne* (1998). Germany's Second Chance. Trust, Justice, and Democratization, Cambridge.
- Silver, Allan* (1985). 'Trust' in social and political theory, in: Gerald D. *Suttles*/Mayer N. *Zald* (Hg.): The Challenge of Social Control. Citizenship and Institution Building in Modern Society, Norwood, 52–67.
- Silver, Allan* (1989). Friendship and Trust as Moral Ideals. An Historical Approach, in: European Journal of Sociology, 30(2), 274–297.
- Silver, Allan* (1990). Friendship in Commercial Society. Eighteenth-Century Social Theory and Modern Sociology, in: American Journal of Sociology, 95(6), 1474–1504.
- Sztompka, Piotr* (1999). Trust. A Sociological Theory, Cambridge.
- Vester, Michael* (2001). Milieus und soziale Gerechtigkeit, in: Karl-Rudolf *Korte*/Werner *Weidenfeld* (Hg.): Deutschland-Trendbuch. Fakten und Orientierungen, Opladen, 136–183.
- Wenzel, Harald* (2001). Die Abenteuer der Kommunikation. Echtzeitmedien und der Handlungsraum der Hochmoderne, Weilerswist.
- Williams, Melissa S.* (1998). Voice, Trust, and Memory. Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation, Princeton.

AUTOR

Martin HARTMANN, geb. 1968, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie und am Institut für Sozialforschung der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main.

Forschungsinteressen: Politische Philosophie, Sozialphilosophie, Philosophie des Pragmatismus, Theorien der Modernisierung

Adresse: Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, Fachbereich Philosophie und Geschichtswissenschaften, Institut für Philosophie, Grüneburgplatz 1, 60629 Frankfurt am Main, Email: Martin.Hartmann@er.uni-frankfurt.de